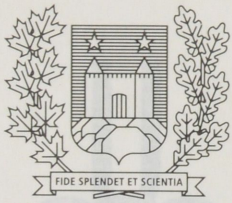

Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION
LSH

10.

1119-35

Vol Mod-A.3

L'ÉVEIL DE LA CONSCIENCE (et intertitule)

DANS

LA CIVILISATION MÉDIÉVALE

CONFÉRENCE ALBERT-LE-GRAND 1968

L'ÉVEIL DE LA CONSCIENCE DANS LA CIVILISATION MÉDIÉVALE

par

M.-D. CHENU, O. P.

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
2715, Chemin de la Côte
Sainte-Catherine
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1969

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

189
I 59-2
N. 18

NIHIL OBSTAT :

BENOÎT LACROIX, O. P.
ALBERT-M. LANDRY, O. P.

IMPRIMI POTEST :

GEORGES PERREAULT, O. P.
Prior provincialis
15a die martii 1969

IMPRIMATUR :

L. P. WHELAN
Aux. Marianop.
19a die martii 1969

Dépôt légal — 3e trimestre 1969
Bibliothèque nationale du Québec

Copyright, 1969
Par l'Institut d'études médiévales
Montréal

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

Conférence 1947 : Etienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin.* 55 pages.

Conférence 1948 : Paul VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle.* 96 pages (épuisée).

Conférence 1949 : Louis-M. RÉGIS, O. P., *L'Odyssée de la métaphysique.* 96 pages.

Conférence 1950 : Henri Irénée MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin.* 86 pages (épuisée).

Conférence 1951 : Thomas DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale.* 116 pages (épuisée).

Conférence 1952 : Louis-B. GEIGER, O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin.* 136 pages (2e impression).

Conférence 1954 : D. H. SALMAN, *La place de la philosophie dans l'université idéale.* 74 pages.

Conférence 1955 : Maurice DE GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler.* 100 pages.

Conférence 1959 : C. SPICQ, O. P., *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux.* 56 pages.

Conférence 1960 : Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard : sa vie, ses oeuvres, sa morale.* 112 pages.

Conférence 1961 : Jean-Paul AUDET, *Admiration religieuse et désir de savoir. Réflexions sur la condition du théologien.* 72 pages.

Conférence 1962 : Antoine DONDAINE, O. P., *Ecrits de la « petite école » porrétaine.* 68 pages.

Conférence 1963 : Lucien MARTINELLI, P. S. S., *Thomas d'Aquin et l'Analyse linguistique*, 80 pages.

Conférence 1964 : Jean TONNEAU, O. P., *Absolu et obligation en morale*. 128 pages.

Conférence 1965 : Paul Oskar KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*. 292 pages.

Conférence 1966 : Benoît LACROIX, O. P., *L'historien au moyen âge* (en préparation).

Conférence 1967 : Fernand VAN STEENBERGHEN, *Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui ?* 64 pages.

Conférence 1968 : M.-D. CHENU, O. P., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. 80 pages.

Autant il est bon, dans la vie de l'esprit comme dans les sciences de la nature, de consentir à la spécialisation — non seulement parce que chacun ne peut manifestement pas embrasser la totalité du réel, mais parce que les conditions méthodologiques du savoir est la fidélité à la spécification des objets —, autant il importe aussi de ménager les récapitulations synthétiques, fussent-elles toujours à réviser. En effet, la réalité ne peut être perçue dans sa densité concrète, capiteuse pour l'esprit, qu'au-delà des spécifications. L'esprit d'ailleurs est mené par un incoercible besoin d'unité à travers ses intelligences successives.

Le plus communément, les historiens de la philosophie et de la théologie ne donnent point suffisante attention à cette exigence. Les travaux monographiques eux-mêmes s'en tiennent, dans les phénomènes de civilisation, aux textes et aux énoncés, à la surface littéraire, écrite, des comportements et des analyses, y comprises les méditations métaphysiques et les mystiques. A la lettre, c'est une histoire *littéraire*, s'attachant aux expressions, aux concepts élaborés, laissant en marge,

dans les préalables, les sensibilités spontanées, les émotions collectives, les situations psychologiques ou morales, et tout cet « imaginaire » qui ne fut ni défini ni définissable.

C'est là une grave lacune, non seulement historique, non seulement psychologique, mais méthodologique, en philosophie comme dans toutes les sciences de l'esprit, et plus encore peut-être en théologie, s'il est vrai que la foi n'a pas sa vie à elle, posée sur la réalité hétérogène de la vie psychologique et sociale, mais s'incarne et s'exprime dans des comportements concrets, dans le tissu de la vie collective du Peuple de Dieu, bref dans l'histoire.

Ainsi voyons-nous aujourd'hui s'affirmer, en réaction contre les cloisonnements tant doctrinaux qu'institutionnels, les requêtes et l'urgence d'un travail interdisciplinaire. C'était déjà la requête d'Auguste Comte, qui a titre à nous parler encore. « En considérant dans son ensemble le développement effectif de l'esprit humain, dit-il en tête de son *Cours de philosophie positive*, on voit que les différentes sciences ont été dans le fait perfectionnées en même temps et mutuellement; on voit même que les progrès des sciences et ceux des arts ont dépendu les uns des autres, par d'innombrables influences réciproques, et enfin que tous ont été étroitement liés au développement général de la société humaine.

Ce vaste enchaînement est tellement réel que souvent, pour concevoir la génération effective d'une théorie scientifique, l'esprit est conduit à considérer le perfectionnement de quelque art qui n'a avec elle aucune liaison rationnelle, ou même quelque progrès particulier dans l'organisation sociale, sans lequel cette découverte n'eût pu avoir lieu... On ne peut connaître la véritable histoire de chaque science, c'est-à-dire la formation réelle des découvertes dont elle se compose, qu'en étudiant, d'une manière générale et directe, l'histoire de l'humanité » [1].

De cette haute observation et de ce difficile programme, nous voudrions présenter une des plus suggestives illustrations, dans l'ère de civilisation dénommée « moyen âge » occidental : *l'éveil de la conscience.*

Par *conscience*, nous entendons ici, selon toute la compréhension du terme, enregistrée dans le langage même, la totalité des phénomènes psychologiques et moraux, à la fois très divers et continûment entrelacés, tels qu'ils se manifestent non seulement dans la succession, la mobilité, la complexité de nos actes, mais aussi dans leur source vive, au-delà même du visible, du mesurable, de l'analysable, au niveau de ce que nous appelons

1. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 2e leçon, 1830, t. I, p. 81.

aujourd'hui le subconscient, fécondant comme un fleuve souterrain la moindre de nos actions comme nos plus grands desseins.

Recourant à une autre expression, complémentaire en objet et en dignité, nous parlerons de l'*intériorité* comme qualité caractéristique de nos opérations humaines : intériorité de nous-mêmes à nous-mêmes, non seulement dans la lucidité par laquelle nous rationalisons nos spontanéités, mais déjà le réflexe qui provoque en nous, individus et collectivités, cette découverte enivrante que ne résorbera jamais la réflexion. C'est là évidemment l'un des lieux de l'intelligence de l'homme, de son histoire, du progrès des sociétés, lors même que les événements extérieurs s'imposent durement et tumultueusement à notre esprit.

Nous parlons ici de moyen âge occidental, pour autant qu'il apparaît comme une période homogène. Mais dans cette continuité, celle des consciences comme celle de l'histoire, il y eut des temps forts, des sursauts, des novations, dans les consciences précisément plus encore que dans les institutions, qui décidèrent d'une évolution alors inaugurée. Le XIIe siècle est sans conteste le pivot d'une de ces évolutions; le reconnaissent les historiens de l'économie comme Marc Bloch aussi bien que les historiens de la spiritualité comme Dom Wilmart. Ici même, à l'Institut

d'études médiévales, on en a excellemment exposé les contextes et les causes, sous le titre suggestif : *La Renaissance du XIIe siècle* (1933).

Ainsi en va-t-il pour notre sujet. A lui seul l'usage du mot *conscience*, prenant une densité technique dans des « traités de la conscience », le manifeste, tant par les dits examens de conscience que pour les prises de conscience. Sans doute, tant en sensibilité spirituelle qu'en élaboration doctrinale, c'est au XIIIe siècle que le thème sera accompli en maturité, surtout avec l'entrée massive et provocante de la philosophie grecque, celle de Socrate et celle d'Aristote. Mais le XIIe siècle est l'âge de *l'éveil*, avec ses ingénuités, sa novation, ses séductions sommaires. Je m'y tiendrai ici, quitte à prolonger le trait dans une référence prospective aux futurs maîtres de l'Université du XIIIe siècle, âge réflexe déjà d'une raison et d'une foi adultes, où précisément l'homme adulte sera défini par le retour sur soi (conscience) devenu l'axe et le critère de la moralité.

M'attachant à ce XIIe siècle, je me garderai certes de déprécier le « haut » moyen âge. Et comment oublier, dans ce capital déjà thésaurisé de la conscience, la tradition monastique de saint Benoît, la permanente lumière de saint Augustin, sans parler des *faits* d'Eglise autant que des faits de civili-

sation, même en cet âge de fer que fut le Xe siècle. Mais précisément, si prestigieux et fécond demeurât ce capital, il se produisit alors, au-delà d'une exploitation qui ne satisfaisait plus une humanité en condition nouvelle, sociologiquement et religieusement, un réinvestissement commandé tant par l'invention de hautes personnalités que par les aspirations collectives à un renouveau des formes et des objets, à une re-naissance. La sensibilité aux ivresses de l'intériorité de l'amour, à Cîteaux, commentant le *Cantique des Cantiques*, est le beau fruit et du génie de saint Bernard et d'une réinterprétation de la Règle de saint Benoît, hors de la sacralisation féodale : tout autre chose qu'une « réforme » morale, une création toute neuve à l'intérieur de la tradition monastique. Abélard observe que les dits chanoines réguliers, dans la reprise de la Règle (et de la spiritualité) de saint Augustin, bénéficient d'une nouvelle naissance comme d'une nouvelle dénomination [2]. *Ordo novus* substitué à l'*ordo antiquus*. « Si vocabulorum novitatem non abhorres... », dira Etienne de Tournai (*Summa*, vers 1160), en décrivant avec complaisance la prolifération des formes

2. ABÉLARD, *Epist.* 12 : « Vos ipsi canonici regulares a vobis ipsis noviter appellati, sicut et noviter exorti... ». *PL*, 178, 351.

sacramentelles [3]. Les innovations architecturales de Suger à Saint-Denis, les créations réalistes des sculpteurs de Chartres vont à la découverte du cosmos, des nombres et de l'homme; le Dieu qu'ils adorent et représentent ne manifeste plus sa transcendance ésotérique par les voies d'un symbolisme fantastique, il prend corps et visage comme fils de l'homme. Dans les paysages et les portraits, la nature et l'homme se reconnaissent pour eux-mêmes, en émotion et en conviction, et ne se tiennent plus comme des figures.

Aussi bien, dans tout le champ historique des années 1120-1160, l'épithète *novus* qualifie, dans tous les secteurs, depuis la grammaire jusqu'aux arts plastiques, depuis les émancipations urbaines jusqu'aux théologies de l'histoire, les produits de cette frénésie dans l'investigation de nouveaux continents humains. La sensibilité psychologique et morale à la *conscience*, à son irréductible subjectivité, à ses critères, sera l'un des plus significatifs effets de ses découvertes, et comme leur commun dénominateur. L'homme se découvre comme *sujet*.

Sans doute est-ce une entreprise difficile de déterminer cet axe intérieur dans la cohé-

3. ETIENNE DE TOURNAI, *Summa*, ed. VON SCHULTE, Giessen, 1891, p. 260. Le conservateur Robert de Melun († 1167) proteste contre la *detestabilis quaedam verborum novitas*.

rence des phénomènes de civilisation, si divers, si disparates, si opposés parfois dans leur contexte. Comment suivre ces filons, dont chacun requiert une exploration autonome et une compétence scientifique ? C'est un beau risque. *Kalos kindunos*. Nous nous excusons d'avance auprès de nos collègues et maîtres, de chercher ainsi profit dans leurs travaux et d'exploiter impudemment leurs conclusions. Eux-mêmes, nous l'espérons, ne verront pas sans avantage la portée de leurs oeuvres au-delà de leurs domaines particuliers [4].

4. Nous nous excusons aussi de ne pas fournir une bibliographie interdisciplinaire, évidemment impossible à établir dans le cadre de ce modeste essai. Aussi bien, d'excellents instruments existent. De même nous en tiendrons-nous, au fil de notre exposé, à quelques références occasionnelles. Si nous les prenons dans les publications françaises, ce n'est pas que nous ignorions les travaux excellents menés en d'autres zones linguistiques; c'est pour faire bref, et tenir la détermination globale de notre propos.

ABÉLARD

LE PREMIER HOMME MODERNE

Si nous faisons appel à Abélard comme premier et typique témoin, ce n'est pas sans quelque réaction contre l'insistance sommaire qu'on mit à le définir comme un « dialecticien », et, à ce titre, « créateur de la méthode scolastique ». Non seulement cette formule est plusieurs fois ambiguë, mais par son caractère unilatéral, elle ramène le tempérament de notre héraut à un trait spécifique, au détriment de l'extraordinaire humanité de cet homme et de l'énergie intempérante de sa foi. Il suffit d'évoquer sa fameuse correspondance, chef-d'oeuvre de son style comme de son âme, à commencer par son *Historia calamitatum*. En vérité, dans les phénomènes sismiques des années 1120-1160, la découverte du *sujet* fut, par lui et en lui, éclatante, l'un des épicentres de la gestation d'un homme nouveau.

C'est la morale de l'*intention* qui provoqua ce choc subversif, excès compris [5]. Morale

5. C'est évidemment à l'*Ethique* que l'on se référera particulièrement, *PL*, 178, 634-678. Je citerai la traduction

de l'intention, c'est-à-dire selon laquelle la valeur de nos actions et le jugement qu'elles appellent, devant Dieu et devant les hommes, se règlent non radicalement sur les *objets*, bons ou mauvais en soi, saisis par ces actions — un vol, un meurtre, un acte charnel —, mais sur le *consentement* intérieur (*consensus/intentio*) que nous leur donnons. Ce n'est pas le fait de tuer qui, de soi, est péché, mais l'injuste consentement préalable au meurtre. C'est la volonté d'accomplir un acte défendu qui constitue le mal, même si cette volonté se trouve empêchée de l'accomplir effectivement.

Sans doute, le contenu objectif de mon acte a sa consistance : une jouissance naturelle n'est pas peccamineuse, quand elle n'est pas désordonnée; mais dans l'acte dit bon comme dans l'acte dit mauvais, l'assentiment est le critère de la moralité, et point du tout l'oeuvre même (*opus*), le contenu objectif, ni le résultat dans sa matérialité.

---

française de M. de GANDILLAC, *Oeuvres choisies. Textes présentés et traduits*, Paris, 1945, et bénéficierai de son introduction concise et suggestive.

Pour une analyse des textes contemporains, le matériel documentaire est rassemblé par O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tome IV, 3e partie, 1, Louvain, 1954, p. 310-354 : *L'intention morale de Pierre Abélard à la fin du XIIe siècle.*

Pour l'ensemble du développement doctrinal, cf. R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (*Univ. Cath. Lov., Dissert. ad gradum magisterii*, III, 6), Louvain, 1958; sur Abélard, p. 115-164.

L'effet d'une bonne intention ne peut être mauvais; et le péché est au-delà du désir ressenti, de la *voluntas* en tant que mouvement tendentiel indélibéré. L'acte même du péché n'ajoute rien à la culpabilité du pécheur, ni à sa condamnation par la justice divine [6].

Radicalisant cette analyse, disons que c'est par son sens, sa signification que vaut tout projet humain; l'objet, et le concept qui l'énonce, appellent sans cesse un sujet qui soit acteur libre. Car l'homme est un être irréductible se voulant lui-même dans son ouverture au monde, et trouvant en cela sa norme.

En tête de son *Ethique*, Abélard multiplie les exemples pour illustrer la distinction entre le *vice*, disposition inscrite dans l'âme ou le corps, même en l'absence de toute action, comme le boîteux est boîteux même s'il ne marche pas, — et le *péché*, qui lui est un acte (*operatio*) rendant coupable, dans un mépris implicite de Dieu. « Dieu ne pèse pas tant nos actes que la valeur même de notre esprit, et l'action elle-même, qu'elle procède d'une volonté bonne ou mauvaise, n'ajoute rien à notre mérite. »

6. Dans sa réponse au 24e problème à lui posé par Héloïse, Abélard commente le texte de *Matt.*, XV, 11 : *Non quod intrat in os coinquinat hominem, sed quod procedit de ore*, comme une exacte description du péché; *consensus* et *intentio*, employés ici en pleine synonymie, le définissent. *Problemata Heloissae*, *PL*, 178, 709-710.

Exemples de celui qui tue pour se défendre contre son agresseur, du père qui se fait remplacer par son fils en prison sans vouloir l'emprisonnement de son fils, du fornicateur qui pèche non en désirant la femme, mais en consentant à ce désir. Exemple plus provocant, et qui scandalisa saint Bernard : les bourreaux du Christ qui « ne savent pas ce qu'ils font » et « obéissent aux ordres reçus », sont innocents du sang versé. Ainsi péchons-nous précisément en ceci que nous consentons à l'acte délictueux, prêts à le réaliser dès que nous le pourrons. Quiconque est pris en flagrant délit est considéré comme coupable d'un plus grand péché; mais, aux yeux de Dieu, sa faute n'est pas moindre dès lors qu'il s'efforce autant qu'il le peut et autant qu'il est en lui, d'accomplir l'acte défendu, même s'il se trouve empêché de réaliser cet acte même.

De même, vice versa, la bonté d'un acte se mesure à son intention, à la pureté de son intention. Nous ne pouvons mieux manifester la valeur suprême de l'intention, dans le comportement de l'esprit et du coeur, qu'en évoquant la passion même d'Héloïse, très fidèle disciple d'Abélard et comme la preuve vivante de sa doctrine : elle déclare et défend magnanimement la vérité et la sainteté de son amour : « Mon amour est désintéressé ». Elle l'avait montré, vous le savez, en exé-

cutant sans révolte l'ordre de son époux, et en manifestant, par son entrée en religion, qu'il était le maître de son coeur et de son corps. E. Gilson commente : « Héloïse remporte ici sur Abélard le triomphe le plus complet, mais non le moins déplorable, de tous ceux qu'elle a jamais pu souhaiter. Elle vient enfin de lui faire comprendre quelque chose. Voulez-vous aimer Dieu, nous dit-il : ne l'aimez pas comme j'aimais Héloïse, mais comme Héloïse m'a aimé » [7].

Sans suivre de plus près l'analyse d'Abélard, ni relever les réactions que, de son fréquent aveu, provoqua sa thèse, ni non plus discerner les ambiguïtés de sa position, jusque dans son vocabulaire, observons les raisons psychologiques et religieuses, du choc subversif produit alors sur les comportements mentaux et institutionnels ainsi affrontés : c'était ruiner à la base la discipline morale et pénitentielle en cours, qui était établie sur la loi objective et les contraintes de la coutume [8].

---

7. Renvoyons avec complaisance à l'*Héloïse et Abélard* d'E. Gilson, Paris, 1938, 3e éd. revue, 1964, si rigoureux à la fois dans l'analyse et si perspicace dans le discernement des psychologies.

8. Choc subversif de cet appel à la conscience : j'oserais en rapprocher, dans un anachronisme suggestif, le choc produit par l'appel à la conscience des époux et à la paternité responsable, proclamé par le Concile de Vatican II, comme règle immédiate de la fécondité, — après plusieurs siècles d'obédientialisme sommaire à une loi extérieure.

Les chrétiens, dans le même peuple comme dans leurs pasteurs, s'en tenaient communément, malgré les prestigieuses inspirations des Pères, malgré les fines leçons des fondateurs monastiques, malgré le sens de l'intériorité de l'Evangile, à des attitudes de docile et passive inertie. C'est toute la littérature pastorale qu'il faudrait inventorier ici, avec l'irrésistible pesée des faits par-dessus les principes ici et là rappelés. En voici quelques traits.

Les plus immédiats se révèlent dans la pratique du sacrement de pénitence, lieu significatif, puisqu'il comporte la conscience des actes commis, puis la contrition, double requête d'intériorité subjective.

Or, la réforme grégorienne n'avait pas éliminé profondément les pratiques, les règles, la mentalité que la diffusion des pénitentiels celtiques avait établies sur le continent, telles qu'elles apparaissent, entre autres, dans le Pénitentiel de Théodore (milieu du VIIIe s.). Sans que soit négligée la renonciation spirituelle, la conversion du coeur, le régime des sanctions objectivaient durement, jusque dans les « tarifs », les densités pénitentielles, accommodées d'ailleurs à la grossièreté des moeurs primitives et à l'inculture des délinquants. Le dispositif du régime survivait en fait aux sensibilités nouvelles qui

en ruinaient déjà la validité [9]; dans les facteurs complexes de l'opération sacramentelle, l'appareil sociétaire du pouvoir de l'Eglise et le caractère judiciaire des obligations pénitentielles infligées enserraient l'émancipation des consciences et leur jugement personnel. Pour parler selon les catégories reçues, les oeuvres réparatrices (*satisfactio*), facteur objectif et ecclésiastique, dominaient de beaucoup le repentir (*contritio*), facteur subjectif.

Dans la ligne abélardienne, la contrition va devenir le centre de la discipline pénitentielle : elle libère immédiatement du péché, réduisant le rôle de l'absolution, qui devient déclaratoire, menaçant même le rôle du pouvoir des clés, c'est-à-dire la remise des péchés fondée sur l'autorité sacerdotale, facteur sociétaire objectif. Saint Bernard, au concile de Sens (1140), dénoncera là l'une des « hérésies » d'Abélard. C'est de là que la théologie de la contrition sera bientôt élaborée, quitte à critiquer le subjectivisme d'Abélard, par les *Sentences* de Pierre Lombard et par le *Décret* de Gratien. Le pardon intérieur de Dieu n'est pas provoqué par le prêtre lors de la confession, si nécessaire

9. Le fabliau du *Chevalier au barizel* manifestera cette sensibilité nouvelle. Le chevalier doit comme pénitence remplir un barillet en le plongeant dans l'eau; le barillet reste vide. Mais voici que, dans la contrition de son coeur, il verse une larme : à elle seule, elle remplit le barizel.

soit-elle : il survient dès le moment où l'homme pleure son péché et aime son Dieu (*Sentences*, IV, d. 18, c. 4). Saint Thomas articulera de manière organique les actes du sacrement qui se nouent dans le double mouvement du libre arbitre, *motus in Deum* et *motus in peccatum* [10].

On comprend qu'Abélard s'oppose vivement à l'opinion de Bernard de Chartres, qui, dans son « platonisme grammatical », tient les paroles sacramentelles de l'Eucharistie comme efficaces de soi, fussent-elles prononcées par un laïc [11].

De même, par cette primauté du sujet, écarte-t-il la position de qui considérerait encore comme non-réitérable le sacrement de pénitence, position vétuste mais encore acceptée par Geroch de Reichersberg et le *Liber de paenitentia* [12].

Abélard enfin contribuera à l'élimination décisive, parce que doctrinalement motivée, de la pratique de la dite *paenitentia solemnis*, c'est-à-dire de l'infliction publique de sanc-

10. Sur cette évolution, cf. B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades* (*Histoire des dogmes*, IV, 3), Paris, 1966, qui résume là ses travaux antérieurs.

11. Cf. M.-D. CHENU, *Un cas de platonisme grammatical au XIIe siècle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51 (1967), p. 666-668.

12. GEROCH DE REICHERSBERG, *Liber de aedificio Dei*, 39, *PL*, 194, 1281-1291. Et aussi l'anonyme *Liber de paenitentia*, c. 10-15, *PL*, 213, 873-879.

tions extérieures, au bénéfice de la pénitence privée. Saint Thomas ne lui consacrera plus qu'un *quaestio* en appendice à sa doctrine de la pénitence.

On peut suivre la pénétration continue de ce « subjectivisme » dans la littérature pénitentielle qui enregistre désormais et élabore le souci d'une adaptation psychologique à la personnalité du pénitent. Le *Liber paenitentialis* d'Alain de Lille [13] est un bon témoin, au noeud d'une évolution qui se développe, surtout à partir de la législation du Concile de Latran (1215), dans un pullulement de traités et de directoires, en deux branches, judicieusement discernées par M. Michaud-Quantin : d'une part, les « manuels de confession », élaborés en vue de l'exercice de l'examen de conscience, d'autre part, des « sommes de cas de conscience », dont le casuistique introduit, dans la pratique formaliste de la pénitence, les éléments d'intention, de circonstance, de responsabilité, « personnalisation et finesse psychologique qui rendent un son nouveau » [14].

13. ALAIN DE LILLE, *Liber paenitentialis*, *PL*, 210, 281-304 (recension courte); édition critique par J. LONGÈRE, 2 tomes (*Analecta medievalia namurcensia*, 17-18), Louvain, 1965.

14. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge* (*XIIe-XVIe siècles*) (*Analecta medievalia namurcensia*, 13), Louvain, 1962. On accorde de l'importance à l'accueil et à la connaissance du pénitent; il faut se rendre compte de sa personnalité, se tenir en éveil à l'égard de ses conditions de vie et de son

Convergeant vers cette même attention au sujet et à ses droits, se produit, en ces mêmes conjonctures psychologiques et sociales, l'évolution des procédures juridiques : le XIIe siècle voit triompher les critiques de plus en plus catégoriques contre les ordalies, duels judiciaires, épreuves du feu ou de l'eau, serments et sorts, tous « jugements de Dieu » qui, dans un surnaturalisme sommaire, opèrent une aliénation des consciences par un transfert sur la divinité des discernements et preuves de l'innocence ou de la culpabilité [15].

rôle social. Il convient de mitiger les peines, afin que le pénitent ne tombe pas dans un état de *desperatio* devant une trop lourde satisfaction à accomplir. Le confesseur est un *medicus spiritualis*, dit Alain de Lille. Ainsi en viendra-t-on à observer l'extrême individualisation de l'opération : *Tot sunt considerationes quot homines*, dira dans sa *Somme* maître Paul de Hongrie, O. P., de Bologne (vers 1225).

Casuistique ? Le mot moderne aura d'autres résonnances. Mais bien *ponere casum* : exposer une situation concrète déterminée, pour préciser comment s'y peuvent appliquer les principes de l'enseignement abstrait.

15. « Dans la prise de conscience de l'intériorité des valeurs morales, dans la découverte en profondeur de sa personnalité, l'homme sait maintenant qu'il ne se rachète pas par des actes magiques, ou dans les épreuves rituelles de l'ordalie, mais qu'il gagne son salut par des actes, davantage encore par des intentions (Abélard), par l'amour et la raison qui lui révèlent son origine divine, et qui l'entraînent ». G. DUBY, *L'Europe des cathédrales*, 1140-1280, Genève, 1966. Nous nous plaisons à citer ici, sans préjudice des travaux érudits sur les ordalies et autres procédures judiciaires, l'oeuvre de G. Duby, qui manifeste à point la significative convergence des phénomènes de civilisation, arts compris (son ouvrage est publié dans la collection *Arts, Idées, Histoire*).

Ainsi faudrait-il observer subtilement le dégagement, laborieusement accompli, de la mentalité magique dans la pratique sacramentaire, en ce siècle sacramentaire autant qu'évangélique.

Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'autorité judiciaire qui s'aligne sur cette exigence de plus en plus éprouvée, c'est l'autorité en général, dont l'exercice intègre, jusque dans ses formulaires, les valeurs de la personne, de ses intentions, de sa conscience, de son irréductible autonomie. Un certain obédientialisme même des règles monastiques, institué d'ailleurs dans le paternalisme féodal, est récusé, plus ou moins adroitement, par les requêtes des mouvements évangéliques, à travers tout le siècle; un idéal de fraternité, sociologiquement solidaire des émancipations économiques et politiques, impose un mode d'exercice nouveau aux relations d'autorité, non seulement dans les comportements mais bientôt dans les structures gouvernementales.

C'est la conception même de la loi qui, selon l'ouverture de cette perspective, se trouvera élaborée hors du préceptivisme trop objectif de l'Ancien Testament. Et cela ira jusqu'à la maturation d'une morale politique, selon laquelle les souverains sont invités non plus à se considérer dans le « miroir des princes » en image des rois d'Israël, mais à se référer à des critères internes établis dans des traités *De regimine principum* [16].

16. Cf. L. K. Born, *The Specula principis of the Carolingian Renaissance*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 12 (1933), p. 583-612; M. Berger, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938; Et. Deharuelle, *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*, dans

N'ayant pas à nous engager ici dans cette haute histoire de la théologie sociologique [17], tenons-nous en, sur notre sujet, à deux axiomes dont l'usage accrédité non seulement se diffuse littérairement, mais embraye sur les structures morales.

Le premier est suggestif jusque dans sa formule : « C'est ton amour qui qualifie tes oeuvres. *Affectus tuus operi nomen imponit* »; c'est la volonté, la volonté intentionnelle qui décide de ton acte et le définit. Le mot est emprunté à un florilège de saint Ambroise; mais il va prendre valeur de principe. Alain de Lille, avec tous les disciples de Gilbert de la Porrée, le commente, sous la mouvance d'Abélard. Il recoupe la formule d'Hugues de Saint-Victor : *Quantum vis tantum mereris* : le mérite est à la mesure du vouloir, comme si l'acte extérieur n'y venait pas ajouter. Ou encore : *Quantum intendis tantum facis* : tu ne fais que ce que porte ton intention. L'ignorance excuse, mais aussi

---

Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse), 1954, p. 129-143, 221-228.

Le *De regimine principum* de saint Thomas d'Aquin sera, au XIIIe siècle, un cas représentatif de la nouvelle morale. Le grand oeuvre de Jean de Salisbury, non moins que les entreprises de la dynastie des Plantagenets et de la royauté capétienne avaient opéré cette transformation.

17. Ni non plus à observer que, dans la logique de ce personnalisme, Abélard aboutit paradoxalement à ruiner la morale, pour autant que la morale se consomme concrètement dans l'*agir*, et, par ailleurs, risque de réduire gravement la communication intersubjective.

ce sont les motifs de ton action qui lui donnent sens, valeur, humaine vérité. Ce seront désormais les clichés reçus par toute la séquelle des moralistes [18].

Omne quod non est ex fide peccatum est. Cette seconde formule, empruntée littéralement à *Rom.*, XIV, 23, aura un destin plus notable encore : elle sera l'axiome officiel pour soutenir moralement et juridiquement les droits de la conscience. *Ex fide* : entendez que la « bonne foi » impose, sous peine de péché, de suivre sa conscience. Mieux vaut subir une excommunication que d'aller contre sa conscience, répondra Innocent III à l'archevêque de Bourges, et sa décision se fixera dans les *Décrétales* (c. 13, X, II, 13, Friedberg, II, 287) : *Quoniam omne quod non est ex fide peccatum est, et quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam... quam (persona) illa contra Deum non debeat in hoc judicio obedire, sed potius excommunicationem humiliter sustinere* [19].

Cette position — qu'illustrent encore en plein XXe siècle les plus graves problèmes — sera universellement tenue dans la théologie classique et dans le droit canonique. Saint Thomas l'enseigne explicitement, à

18. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, 3e partie, 1, Louvain, 1954, p. 320, 334-337, 349, et tables, t. IV, 3e partie, 2, p. 907.

19. Commentaire de la formule paulinienne chez ABÉLARD, *In Epist. ad Rom.*, ed. COUSIN, t. II, p. 336.

l'encontre de l'évêque de Paris, son contemporain. Il déclare que l'on est obligé en conscience de se séparer de la communion chrétienne quand on ne peut plus croire à la divinité du Christ. On ne doit pas agir *contra veritatem vitae*, même au risque de causer un scandale [20].

Une fois de plus, Abélard, le premier, fut le docteur de ces droits de la conscience erronée. Non certes que celui qui agit mal croyant bien faire, agisse bien; mais il n'est pas responsable, car l'erreur, involontaire évidemment, enlève la culpabilité.

Autre position d'Abélard, dans la logique assez raide de sa thèse : le péché originel n'est évidemment pas un péché, si le péché se juge à l'intériorité et à la culpabilité de la conscience.

Sans m'arrêter à ce problème toujours ouvert sur l'ambiguïté du mot péché, je terminerai cette évocation d'Abélard et en

---

20. S. Thomas, *In IV Sent.*, d. 38, *Exp. textus.* Cf. *Sum. theol.*, Ia-IIae, qu. 19, art. 5 : « Credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponitur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quod illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. »

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris († 1249), tenait que en aucun cas la conscience ne peut obliger à faire ce qui est mal objectivement : si la loi de la conscience abrogeait la loi de Dieu, que pourrait-on dire de plus absurde ? Cette position hante encore aujourd'hui certains esprits.

mesurerai le génie à longueur d'histoire en considérant son initiative comme le premier grand épisode, en Occident, d'une morale de la personne, dégagée d'une morale de la nature. Abélard n'est point un « naturaliste », comme le furent ses contemporains de l'Ecole de Chartres, grands lecteurs du *Timée*. Son domaine est celui des disciplines de l'esprit (*trivium*), non celui des sciences de la nature (*quadrivium*). Son univers humain ne se tient pas dans une vision hiérarchique du cosmos, enveloppant la totalité des êtres, et donc fournissant la règle, extérieure et intérieure, de chacun. L'homme est dans le grand univers un « microcosmos ». Le haut moyen âge, jusque dans ses plus grands maîtres (et le plus grand, presque contemporain, saint Anselme), et dès les principes de sa vie sociale, retenait cette configuration stable comme la loi de l'homme lui-même. Abélard, dans son exaltation du « sujet » humain, introduit une discontinuité dans cet enchaînement : l'être humain détient la ressource et le risque d'une initiative; son intention est créatrice de valeur morale, fût-ce au détriment de l'ordre des choses. L'homme est une personne, sujet irréductiblement original, réalisant une forme d'être dont l'intervention échappe en quelque manière à la nature [21].

21. Je prends ici à mon compte une perspicace suggestion de Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, 1967, p. 68-70.

Abélard n'a point écrit l'admirable poème d'Alain de Lille, proche de Chartres et des Porrétains, sur Dame Nature, hypostasiée en une déesse chrétienne [22]. Sans doute ne faut-il point exagérer cette discontinuité dans l'enchaînement des êtres et des valeurs. Saint Thomas bâtira une morale où la loi humaine s'engrène sur les lois générales de la nature, avec leurs objectivités. Mais saint Thomas aussi percevra l'irréductible originalité du sujet, et élaborera une philosophie de la personne. Abélard fut son précurseur : le premier homme moderne.

22. ALAIN DE LILLE, *De planctu Naturae*, *PL*, 210, 447, ode saphique en douze strophes.

CÎTEAUX ET SAINT-VICTOR

L'INTÉRIORITÉ DE L'AMOUR

Passer d'Abélard à saint Bernard, c'est sans doute changer d'univers, local et mental, de la turbulence des écoles urbaines au silence des vallées cisterciennes. Mais leur violente opposition ne contredit point notre propos de les tenir ensemble, dans cette extraordinaire efflorescence des doctrines — et des expériences — de l'amour, qui fut la merveille des années 1120-1160. Je me complais à suivre l'énumération chronologique des oeuvres alors produites, que propose de si suggestive manière E. Gilson, en tête de son *Saint Bernard* [23]. Quel heureux paradoxe de l'histoire, qui nous oblige à tenir ensemble toutes les dimensions de l'homme !

Nous n'avons pas ici à décrire ces merveilles, qui font de ce siècle, comme on l'a dit, le siècle de l'invention de l'amour (en

23. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 15-16. Il va sans dire que j'ai relu une fois de plus cet ouvrage, pour soutenir la trop brève évocation que je me permets.

Occident), sinon pour évoquer, sans plus, à la suite des maîtres de cette histoire, un Wilmart, un Gilson, un Leclercq, la puissance d'intimité qui capta alors non seulement quelques grands esprits, mais tout un peuple anonyme saisi par cette contagion.

Car s'il est un trait commun de l'amour, à travers toutes les définitions qui en furent proposées, à travers toutes les expériences qui en furent éprouvées et décrites, c'est bien son extrême puissance d'intériorité : l'extraordinaire exaltation de la conscience de soi se produit là *à la mesure du don à l'aimé*, Dieu ou créature, — paradoxalement dans son extase même.

L'opulence du vocabulaire psychologique employé dans cette analyse est l'exact répondant verbal de l'opulence des opérations de l'amour, dans ses certitudes intuitives. Elles émanent toutes de la communion à l'aimé, dans des épousailles dont l'ivresse procure une totale *fiducia* (impossible de traduire ce mot de la langue de Bernard). Toute crainte est bannie, et cette spontanéité conquise dans le don de soi est le beau fruit et la raison tout à la fois de la liberté. « L'amour ne requiert d'autre cause ni d'autre fruit que lui-même. J'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer. Quelle grande chose que l'amour, pourvu qu'il revienne à son principe, retourne

à son origine et, refluant vers sa source, lui emprunte de quoi couler sans arrêt » [24].

C'est évidemment de l'amour de Dieu qu'il s'agit, chez saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry car seul il peut réaliser cette perfection, puisque seul il peut, sans réduire la dualité qu'exige l'amour, s'accomplir dans l'unité de l'esprit, c'est-à-dire la ressemblance qui est, pour les esprits, l'équivalent de l'union charnelle dans l'ordre des corps (E. Gilson). L'homme devient ainsi « l'image de Dieu ». Non pas seulement acquisition de la vertu qui nous rend semblable à la perfection de Dieu; mais identité d'esprit qui est à la fois l'amour que Dieu a pour soi et celui que nous avons pour lui. Plus Dieu m'est intime, plus je suis intime à moi-même. La ressemblance divine est la « forme » : plus l'on est envahi par cette forme, plus elle est elle-même. Le cercle de l'intériorité est parfait : *A te proinde incipiat tua consideratio, non solum autem, sed et in te finiatur.*

Ainsi se résout le paradoxe de l'extase : l'*excessus mentis*, qui se présente comme une perte de soi-même, de son *proprium*, comme un « presque » anéantissement, porte en réalité à son point le plus haut, dans une extravagante conformité à l'Autre, la plénitude de

24. *In Cant. Cant.*, sermo 83, trad. E. Gilson, *op. cit.*, p. 160.

l'être. Expérience de toutes les amours. Posséder Dieu, c'est se posséder soi-même. Point de panthéisme en cela, car l'amour fait que, dans la volonté de l'autre soit l'autre, l'aimé est d'autant plus lui-même qu'il est plus aimé [25].

En passant à Saint-Victor, nous ne sortons pas du cadre chronologique dont la cohérence culturelle est saisissante, non seulement dans les hautes zones de l'esprit, mais dans une multiforme créativité, depuis la poétique des troubadours jusqu'à l'invention de l'ogive à Saint-Denis, depuis le naturalisme de l'Eve charnelle et pure d'Autun jusqu'à la première philosophie politique de la souveraineté hors le mythe du Saint-Empire. Mais, là-même, nous éprouvons l'infime souplesse des variations sur le thème de l'amour et dans la perception de ses intimités. Il est fâcheux que certaine théologie dépersonnalise ces expressions irréductiblement singulières, et les ramène à des principes pauvrement objectifs.

S'il fallait déterminer, dès leur sol sociologique, l'originalité des Victorins, nous dirions — trop sommairement — que, face au féodal saint Bernard, nous rencontrons ici, dans une collégiale urbaine, implantée dans un faubourg de Paris en expansion, des

25. Une fois de plus, et plus expressément, renvoyons à E. GILSON, *op. cit.*, table, p. 242 : *Excessus mentis* et *Raptus*.

hommes ultra-sensibles aux novations d'un monde émancipé de l'économie terrienne, et partenaires de communautés où s'engendre un nouveau type de relations humaines de par une intense circulation des biens et des personnes. Les disciplines nouvelles entrent de plain-pied à Saint-Victor, et Hugues en établit non seulement la coordination mais les valeurs, humaines et chrétiennes, dans une Chrétienté déféodalisée de l'état monastique [26]. Bien des vestiges de l'âge antérieur demeurent, telle la qualification des arts mécaniques, auxquels on accole encore la vieille étymologie d'arts adultérins (*moechiae*, entendez pour la vie de l'esprit). Mais aussi quelle lucidité audacieuse, dans la contemplation de la nature et dans la confiance en la raison. « *Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est* »[27]. A lui seul, ce mot mérite à Hugues la révérence des siècles.

L'admirable — et c'est plein de sens, pour notre siècle aussi, enivré de changement et de nouveauté —, c'est que cette turbulence urbaine et ces appétits intellectuels ne réduisent aucunement l'application de l'esprit ni la suavité ardente de la contemplation. Entre tous, Richard, une génération après Hugues, en est le témoin.

---

26. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, *PL*, 176.
27. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, VI, 5.

Comme pour Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, nous renvoyons aux analyses qui, depuis vingt ans, ont renouvelé la mémoire des Victorins. Nous voulons de même insister, plus encore que sur la morale de la conscience et de l'intention, sur la puissance de l'analyse de soi sous et par la connaissance du Christ, que manifestent le *Benjamin major*, le *Benjamin minor*, le *De Trinitate*, digne réplique de saint Augustin, et tant d'autres opuscules, d'une tout autre tonalité que les *Meditationes* de Guigues le Chartreux ou les commentaires cisterciens du *Cantique des Cantiques*.

Plus encore peut-être que chez les moines, le vocabulaire de l'intériorité et l'analyse de la conscience ont manifesté la capacité créatrice de la langue latine de ce temps, qu'on se plaît enfin à observer aujourd'hui. C'est que, aux ressources bibliques, aux pressions affectives, s'ajoute ici, à Saint-Victor, une érudition technique qui alimente le répertoire d'un type nouveau de descriptions, de classifications, de définitions [28].

28. En voici un florilège (Pour faire bref, nous renvoyons à R. BARON, *Etudes sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1963).

« Cognitio sui tres habet species, cognitionem proprie necessitatis, utilitatis, honestatis; vel cognitionem proprie vite, doctrine, fame. Ad vitam respicit necessitas, ad doctrinam utilitas, ad famam honestas » (p. 124, citant le *De contemplatione*).

Dispositio, causa, ratio : éléments de la *meditatio in creaturis* (p. 107, citant *De meditatione*, *PL*, 176, 993).

Je discernerais deux facteurs dans la genèse et dans le climat de ces expériences et de ces concepts : chez Hugues, la référence à l'historien biblique et à sa littéralité [29], qui, sans y réussir toujours, expurge une allégorisation morale qui sévissait, jusqu'au système, dans les homélies des abbés cisterciens de la seconde génération [30]; et chez Richard, l'estime de l'action apostolique, qui n'est pas que le trop-plein de la contemplation, mais une valeur évangélique directe [31].

Analyse rationnelle de l'« anagogie » (p. 105, citant l'*In Hier.*, 7, *PL*, 175, 946).

Le couple *imago-similitudo* (p. 102).

La divine beauté est *formifica*, faiseuse de formes (p. 169, citant *In Hier.*, 7, *PL*, 175, 1054).

L'émanation « hiérarchique » à partir de Dieu créateur (Denys, Scot Erigène) est *post ipsum similitudine, sub ipso conditione* (p. 170, citant *In Hier.*, 1, *PL*, 175, 946).

Tout le vocabulaire de l'*experientia*, qui ne se fixe pas sur le pur sentiment (p. 181).

Ajoutons que, avec le commentaire de la *Hiérarchie* de Denys, pénètre un vocabulaire cosmique, étranger à saint Bernard, sinon à Guillaume de Saint-Thierry. Cf. R. ROQUES, *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après* l'In Hierarchiam caelestem Dionysii *de Hugues de Saint-Victor*, dans *Rech. de Philosophie*, III-IV, Paris, 1957.

29. « La ligne de l'histoire est à peine visible chez Denys. Elle prend du relief chez Hugues. Nous voyons son univers se constituer non seulement verticalement comme chez Denys, par les structures hiérarchiques, mais aussi suivant une ligne horizontale par le mouvement de l'histoire ». R. BARON, *op. cit.*, p. 183, 217.

30. Cf. M.-D. CHENU, *La décadence de l'allégorisation : un témoin, Garnier de Rochefort*, dans *Mélanges H. de Lubac*, II, Paris, 1964, p. 129-136.

31. Cf. J. CHÂTILLON, *Contemplation, action et prédication d'après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l'honneur de S. Grégoire le Grand*, dans *Mélanges de Lubac*, t. II, p. 89-98.

LE SOCRATISME CHRÉTIEN

Abélard, on le sait, a donné comme sous-titre à son *Ethique* l'antique formule de l'oracle de Delphes : *Gnôti seauton*. La référence à l'Antiquité païenne manifeste que vient converger avec et dans l'expérience mystique de l'intériorité chrétienne, le grand thème profane de la pensée grecque, qui, avec Socrate, joint à la recherche des définitions universelles, la découverte du monde intérieur : double éveil de la philosophie. Cette découverte va retrouver, dans la conjoncture du XIIe siècle, sa puissance inventive et comme une nouvelle vie : socratisme chrétien, selon l'expression classique d'E. Gilson [32].

De nombreuses références illustrent la fortune de l'oracle d'Apollon, à la faveur de l'intériorisation consciente de la vie de l'esprit. Nous en pouvons suivre la diffusion dans la littérature cistercienne, à commencer par Guillaume de Saint-Thierry, comme dans

32. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, deuxième série, ch. I, Paris, 1932. Et *La théologie mystique de saint Bernard*, *op. cit.*, p. 90-94, 220-223.

l'école abélardienne, et chez les Victorins [33]. Alain de Lille le rapporte avec complaisance au point d'en faire le thème d'un de ses sermons, tout comme les cisterciens Garnier de Rochefort et Hélinand de Froidmont. Certes les Pères de l'Eglise en avaient conservé et transmis la formule (Guillaume de Saint-Thierry avait fait une compilation de textes de saint Ambroise sur la connaissance de soi-même); mais la reviviscence du XIIe siècle reste notable, dans une expérience renouvelée.

Elle vient soutenir d'ailleurs deux spiritualités disparates : tandis qu'à Cîteaux, elle est introduite pour souligner la faiblesse qu'elle révèle dans l'homme, elle vient, chez un Abélard, confirmer la haute qualité, en discernement et en vigueur, du consentement de l'esprit au bien, de la dignité de l'homme.

Ainsi, dans le même filon va être copieusement exploité le thème, classique lui aussi,

33. Guillaume de Saint-Thierry qui se nourrit là particulièrement de saint Ambroise, au confluent de la tradition grecque et de la Bible; il composa une compilation de textes ambrosiens empruntés au *Commentaire du Cantique des Cantiques* (*PL*, 15). « Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollonis responsum : Homo, scito teipsum... ». *De natura corporis et animae*, prol., *PL*, 180, 695. Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 92.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin minor*, c. 78, *PL*, 196, 56.

JEAN DE SALISBURY, *Policraticon*, III, éd. WEBB, I, p. 175.

GARNIER DE ROCHEFORT, *Sermo* 7, *PL*, 205, 622; *Sermo* 24, *ibid.*, 734.

HÉLINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sui*, *PL*, 212.

du *liber conscientiae*, contreposé au *liber naturae* : la conscience est en nous comme un livre dont la lecture émane de son texte même, dans une adéquate intériorité, tout comme nous y ronge de remords le *vermis conscientiae*. Car c'est là une toute autre richesse que celle du *liber scientiae*, et aussi du *liber experientiae*. A deux reprises, en commentant le *Nosce teipsum* [34], Alain de Lille développe cette trilogie : *Liber scientie scriptus est in codice; liber experientie scriptus in corpore; liber conscientie scriptus est in corde*. Et l'analyse, menée avec un art consommé, trop raffiné même en son style, s'achève par cette parfaite formule : *Qui querit se intra se fit homo spiritus* [35].

En sous-oeuvre se profile le *topos* néo-platonicien de l'absolue spiritualité, sans le recours aux sens. *Te ipsum inspice cogitantem. Ecce in tenebris positus, et clausisti oculos, aures obturasti, nichil flagrat naribus, nihil sapit palato, nichil tactus operatur.* Cette suprême exigence, ainsi définie par

34. ALAIN DE LILLE, *Sermo in die Cinerum*, éd. M.-Th. d'ALVERNY, *Alain de Lille, Textes inédits*, Paris, 1965, p. 267; *Sermo de Trinitate*, *ibid.*, p. 259.

35. ALAIN DE LILLE, *Sermo in die Cinerum*, *loc. cit.*, p. 268, 271. Hildebert de Lavardin († 1133) proposait cette division quaternaire : *liber praedestinationis, liber doctrinae* vel inspirationis occultae per Christum qui est forma vitae credentibus in eum, *liber scripturae* corporalis scilicet, *liber conscientiae*. *Sermo* 2, *PL*, 171, 349. Cf. J. LECLERCQ, *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XIIe siècle*, dans *Mélanges de Lubac*, II, Paris, 1964, p. 63-67.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

Aelred de Rievaux [36], n'est pas sans rappeler la fameuse image de l'homme voilé, suspendu en l'air, que propose Avicenne, au début de son *De anima*, pour prouver que la conscience de soi n'a pas besoin des sens.

C'est dans cette ligne que prendront signification et valeur les petits traités *De conscientia* qui se multiplieront alors tant dans les milieux monastiques que dans les écoles urbaines [37].

Sous cette lumière, la littérature pastorale de ce temps prend intérêt, contre la banalité d'une première lecture, tout autant que l'évaluation des pratiques religieuses et la sensibilité aux conditions sociales de la vie. Cette éducation de la conscience et des consciences est observable à de multiples traits, qu'on peut relever par exemple dans les deux oeuvres apparentées de Pierre le Chantre († 1197) qui titre son ouvrage *De sacramentis et animae consiliis*, et de son disciple Robert de Courçon.

---

36. AILRED OF RIEVAULX, *De anima*, ed. Talbot, p. 77.

37. Cf. Ph. DELHAYE, *Dans le sillage de saint Bernard. Trois petits traités De conscientia*, dans *Citeaux en de Nederlanden*, 1954, p. 92-103. Cueillons au passage ce mot, dans le second (anonyme) : « Unicuique est liber conscientia sua, et ad hunc librum discutiendum et emendandum omnes alii inventi sunt ». *De interiori domo*, 24, *PL*, 184, 520. Cf. J. LECLERCQ, *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XIIe siècle*, dans *Mélanges de Lubac*, II, Paris, 1964, p. 63-72.

L'adaptation de l'examen de conscience, non seulement à la personnalité de chacun, mais aux divers états de vie et professions, représente un remarquable effort d'intériorisation, y compris dans la manière de juger les fonctions de la vie sociale, dans l'objectivité des relations humaines transformées par la société marchande nouvelle. Alain de Lille, dans son *Ars predicandi*, propose des modèles divers pour les chevaliers, les avocats, les princes, les juges, les gens mariés, les veuves, les vierges [38]; et Thomas de Chobham, maître en théologie à Paris (vers 1215), dans son *Liber penitentialis*, énumère les métiers qui, dans leur exercice, présentent des occasions de faute : *pugillares, mercenarii, magistri, sacerdotes vel alii clerici, mercatores, judices, medici* [39]. Ainsi l'enseignement de la vie chrétienne n'est plus seule annonce objective; il se diversifie selon les auditeurs, selon les vocations, selon les états de vie, introduisant dans l'éducation de la foi la considération du « sujet ». Ces con-

38. ALAIN DE LILLE, *Ars praedicandi*. Cf. M.-Th. d'ALVERNY, *op. cit.*, p. 147.

39. Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *A propos des premières Summae confessorum*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1958, p. 286. Cela deviendra une méthode courante chez les Mendiants, comme loi de la transmission de la foi. Témoin qualifié, chez les Prêcheurs, HUMBERT DE ROMANS, *De modo cudendi sermones circa omne hominum et negotiorum genus*, dans *Sermones* (*Bibl. maxima Patrum*, t. XXV).

duites seront le terrain concret de la réflexion de plus en plus pénétrante des théologiens analysant les conditions théoriques de l'acte humain, bon ou mauvais.

LA PSYCHOLOGIE DES ACTES HUMAINS

Trois causes vont concourir à la maturation de ces grandes inspirations, leur donner consistance dans des énoncés explicites et dans des analyses systématiques. Age de la « scolastique », qui va être, à l'entrée des temps modernes, le premier effort pour tenir en leur dialectique permanente subjectivité et objectivité, dialectique à ce point articulée que ses interprètes les plus sûrs seront enclins les uns à souligner les régulations extérieures objectives, les autres à mesurer les intensités du sujet dans sa présence à lui-même, dans ses initiatives (conscience) et ses décisions (liberté).

Puisque nous nous plaçons ici dans une perspective religieuse, nous observerons la première de ces causes en oeuvre dans le réveil évangélique : le peuple chrétien va se soulever contre les conformismes sociologiques et les régulations sacrales d'une Eglise enlisée dans la féodalité. La commotion manifeste son éclat par la profession abrupte de la pauvreté, dans un détachement terres-

tre qui est la condition et le ressort d'un consentement à la société nouvelle. En quoi se révèle une « mystique » qui intériorise les opérations, jusque dans leurs troubles turbulences. Les mythes de la communauté chrétienne primitive (*Actes*) ne sont pas des références historiques documentaires, mais des réinterprétations incarnées dans les aspirations du temps. Ces charismes seront bientôt institués dans les Ordres mendiants, Mineurs, Prêcheurs, et autres, chez qui la critique sévère des appareils ira chez certains jusqu'à d'anarchiques revendications, contrées par les traditionalistes. Eruptions qui soutiendront, chez les docteurs, une théologie de la liberté évangélique, de l'intériorité de la grâce en la nature, de la règle subjective de la conscience.

Deuxième facteur : ce sursaut évangélique se produit à la faveur et dans les milieux d'une mise en question de la société féodale, avec sa hiérarchie immobile et sacrée (serment = sacrement), que contestent des hommes saisis par le mouvement et les inventions d'une économie de marché, s'émancipant de leur serment pour s'engager dans des collectivités libres, économiques, politiques, culturelles : les corporations de métier, les communes urbaines, les universités. Autant de lieux où la communauté horizontale se constitue par l'initiative permanente des person-

nes, à la mesure de leur prise de conscience et de leurs libres options. « La ville rend libre », disait un axiome du temps. Tous les appareils, ceux de l'Eglise comme ceux de la Cité, vont subir cette transfusion de sang. Et une clientèle se forme pour une nouvelle morale en gestation.

Enfin, par une coïncidence imprévisible, mais homogène en profondeur — ainsi dans toutes les renaissances —, vont alors être découvertes et activement exploitées, dans leurs ressources techniques comme dans leur valeur culturelle, les oeuvres de la pensée grecque, tant dans les sciences de la nature que dans l'observation de la vie humaine, psychologique et morale. C'est la philosophie d'Aristote qui submerge tous les autres apports, en physique et en métaphysique d'abord, dans la première moitié du XIIIe siècle, puis bientôt dans le domaine de l'éthique et de la politique. La seconde partie de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, chef-d'oeuvre entre plusieurs, sera copieusement alimentée à ces sources, dont le contenu d'ailleurs sera transfiguré par la subversion des exigences évangéliques. Architecture scolastique, dont la lucidité est particulièrement vigoureuse dans notre domaine de la vie intérieure. Contentons-nous, ici encore, d'en tracer les lignes dans un simple dessin au trait, et en nous en tenant à l'entreprise de Thomas

d'Aquin, fort représentatif d'ailleurs de ce siècle évangélique et théologal.

La morale de l'intention, la primauté de la conscience, vont être expressivement établies dans la perspective d'Abélard, comme nous l'avons annoncé, quitte à ce que soient mesurées critiquement ses positions unilatérales. L'analyse cependant va se développer désormais à un niveau de profondeur et de technicité dont les maîtres seront redevables à l'*Ethique* d'Aristote : définition du volontaire (livre III), acte intérieur et acte impéré, *finis operis* et *finis operantis*, et, couramment, les catégories fondamentales d'« objet » et de « fin ». Les controverses universitaires furent serrées; mais leur subtilité procède de l'urgence d'options radicales sur la moralité. Sans autre allusion, disons que saint Thomas présente une toute nouvelle perspective sur la constitution morale de l'acte humain, établie non plus à partir de sa bonté naturelle, mais selon l'ordre de la volonté à la fin. C'était renverser la position de ses prédécesseurs, Albert le Grand et Bonaventure, même s'il garde révérencieusement les nomenclatures de la tradition scolaire : l'intention volontaire ordonnée à la fin comme à son principe spécificateur, non plus le bien et le mal en nature. *Utrum bonum et malum sint differentiae essentiales actionis* (*In II Sent.*, d. 40, qu. 1, art. 1).

Cela ne va pas sans apparence de subjectivisme, si la finalité intentionnelle prime l'objet. En réalité, la place essentielle accordée à la finalité fait porter l'exigence d'objectivité et de vérité jusque dans la zone intérieure et profonde de l'agir humain. Raison radicale de l'intériorité, par l'ultime finalité, la béatitude dans la communion avec Dieu. De la réponse personnelle de chaque homme à cette question de la fin ultime dépend la valeur morale de toutes les actions particulières; or, cette réponse s'élabore dans un choix qui est bien l'acte le plus intérieur, le plus personnel, le plus « subjectif » qui soit. Dans cette conception, l'agir humain se présente « non comme un alignement d'opérations isolées, mais comme les parties intégrantes d'un organisme spirituel dirigé par une hiérarchie de fins, dominé par l'intention d'une fin suprême. Dans cette vue, l'acte humain apparaît, grâce à l'ensemble de ses composantes, comme profondément dynamique et créateur de progrès spirituel » [40].

40. Nous résumons ici l'étude de S. PINCKAERS, *Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 45 (1961), p. 393-421, repris dans *Le renouveau de la morale*, Paris-Tournai, 1964, p. 114-143.

Pour l'histoire des controverses qui composent le contexte de cette position, cf. l'abondante documentation fournie par O. LOTTIN, *L'intention morale de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin*, dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain-Gembloux, 1954, t. IV, p. 309-486; *La place du « finis operantis » dans la pensée de saint*

Sous cet appareil un peu pesant, il faut reconnaître au travail le ferment chrétien du primat de l'amour, au-delà de toute norme objective et préceptive, l'affirmation évangélique de la valeur suprême du vouloir essentiel suscité par la charité.

Objectivité-subjectivité : le dynamisme irréductible du vouloir personnel ne détache pas l'homme, en poursuite de sa perfection, de sa situation dans la Nature, dans l'ordre et la finalité générale de la création cosmique. Pour spécifique qu'elle soit, dans son intelligence et dans sa liberté, dans sa conscience, la nature humaine inscrit ses lois, ses démarches, ses progrès, sa perfection, son bonheur, dans l'ordre de la Nature, et non à la manière d'un épiphénomène à la surface d'un monde hétérogène. Sa vie morale, dirons-nous, devra être, à son niveau éminent, dans une conscience active de lui-même et de son rôle, dans chacun des biens de son expérience, dans un amour du Bien suprême qui ne la détourne pas de sa subordination à l'univers, la plus haute expression de la loi de la nature. La « moralité » fait partie de l'ordre « physique » du cosmos. La « vie intérieure », à commencer par la conscience de soi, ne se développe pas par évasion hors des choses; la liberté ne se réfu-

Thomas, ibid., p. 489-517; *Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas, ibid.*, t. II, p. 421-465.

gie pas dans les marges des déterminismes extérieurs ou psychologiques; la personne ne redoute pas les liaisons objectivantes de la société.

Mais de même que dans la connaissance, il ne faut point exagérer le caractère objectif de l'*intentio*, au détriment du rôle du sujet, de même dans la conscience, ne faut-il point en replier les requêtes sur les seules conditions des objets, bons ou mauvais. Saint Thomas tient grandement à sauvegarder la spontanéité du sujet [41].

La même analyse technique et systématique fut menée par les mêmes maîtres du XIIIe siècle sur la raison, les structures et les lois de la *conscience*, et déjà sur la densité complexe du mot, tant comme réalité psychologique que comme norme de la moralité. Les traités de la conscience seront ici renforcés par l'étude de la notion conjointe de *synderesis*, venue par Jérôme des philosophes latins, et traduite alors par l'expression *scintilla conscientiae* (la première utilisation du mot se trouve dans un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, vers 1160-1165; mais l'élaboration ne se fera qu'au XIIIe siècle) [42].

41. Cf. A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Bruxelles, 1942, p. 208.

42. Cf. O. LOTTIN, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Psychologie et morale aux XIIe et*

Pour rendre raison de l'intériorité et de l'intensité de la conscience, on a recours aux catégories générales d'*habitus*, d'innéité, de raison pratique, de principes premiers. Quant à la conscience morale, tous sont d'accord sur le principe qu'elle oblige; mais, dès qu'intervient la référence à la loi extérieure objective, les solutions divergent, surtout pour la conscience erronée. L'école franciscaine tient que celle-ci ne doit pas être suivie, parce que commande le respect dû à la loi divine, manifestée par l'ordre essentiel des choses. Saint Thomas, nous l'avons vu, soutient le contraire : le bien, terme de ma volonté, n'est pas le bien *en soi*, mais le bien *en tant que présenté par ma raison*, c'est-à-dire par le jugement de ma conscience. Telle est la dignité du sujet, personne et liberté. Ce que, à tort ou à raison, la conscience sincèrement (car il s'agit évidemment de tout autre chose qu'une facile « bonne conscience ») juge bon et obligatoire, lie par là même une volonté. Si donc la volonté s'écarte, fût-ce par respect pour le législateur, de ce que la conscience juge comme bien obligatoire, il y a là fuite

XIIIe siècles, Louvain-Gembloux, 1968, t. II, p. 103-350. Position du problème au temps de saint Thomas, dans Th. DEMAN, *S. Thomas, Somme théologique, La prudence*, Paris, 1949. Renseignements techniques : Prudence et conscience, p. 478-523. Tandis que la morale de l'intention est nourrie de philosophie grecque, l'analyse de la conscience et de la syndérèse relève de l'inspiration et de l'expérience chrétienne. Ce qui est très significatif.

du bien, et donc mal moral. Je pèche donc toujours en agissant contre ma conscience. La suivre contre la loi n'est pas un moindre mal, mais subjectivement un bien[43].

Cette intériorité et cet absolu, cette immanence inviolable, sont excellemment illustrés par la doctrine de saint Thomas sur le tout premier éveil de la conscience morale, chez l'enfant, mais aussi en tout acte libre *premier*, entendez, « un acte dont la profondeur descend jusqu'aux sources de ma vie morale et où le soi se prend lui-même en main pour se projeter en une gerbe d'actes ultérieurs dont la suite pourra être indéfinie. Un tel acte peut avoir été précédé de beaucoup d'autres, il est, moralement, un commencement absolu »[44]. Dans sa valeur intentionnelle, l'opération comporte des options, obscures et rudimentaires, mais décisives : sur la distinction du bien et du mal, sur l'indéclinable impératif de l'ordre en elle inscrit, sur la référence implicite à un Bien suprême

43. Textes classiques : *De veritate*, qu. 17, *De conscientia; Quodlibet III*, art. 26, 27 (et *Quodl.* I, art. 19, et VIII, art. 13, 15); *Ia-IIae*, qu. 19, art. 5, 6. Cf. O. LOTTIN, *La valeur obligatoire de la conscience*, dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. II, Louvain-Gembloux, 1968, p. 354-417. Le *De veritate* provoqua l'opposition suggestive du franciscain Gauthier de Bruges; cf. *ibid.*, p. 399-403. Sur certaines formules laconiques de saint Thomas, p. 398 note.

44. J. MARITAIN, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, dans *Raison et raisons*, Paris, 1947, p. 131-165.

qui est Dieu. Trame fondamentale et primordiale, au-dessous du seuil de la conscience certes, sans retour de l'esprit sur lui-même, et donc inexprimable encore; mais ce dénuement ne doit pas dissimuler l'intensité secrète de ces intuitions, ni la présence de ces intentionalités : mystère de la nature humaine, en lequel le théologien discerne une capacité, et déjà une présence, de la grâce du Christ. C'est jusque là, jusqu'à cet acte de naissance qu'il faut aller mesurer la « voix » de la conscience, son inviolable dignité, sa dialectique immanente. Périodiquement, à l'émergence de civilisations nouvelles et à la faveur de leurs découvertes de l'homme, certaines générations semblent avoir éprouvé cet éveil, que conceptualiseront ensuite les maîtres à penser [45].

Dès qu'elle s'exerce et se cultive dans nos conduites psychologiques et morales, la conscience se manifeste dans le champ de toutes les vertus, mais expressément dans les articulations de la suprême vertu morale : la *prudence*, qui commande toutes les autres.

45. Puisque nous avons mentionné l'efflorescence des vocabulaires à Cîteaux et chez les Victorins, donnons ici référence au vocabulaire de l'intériorité chez saint Thomas (et certes aussi chez saint Bonaventure). Sans épargner les lourdeurs de la lexicographie, R. Busa analyse minutieusement les termes de présence, présence de cause à effet, présence de Dieu, de relation, d'intériorité, dans la langue de saint Thomas : *La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica delle presenza*, Milano, 1949, 279 p.

Conscience, prudence : la connexion de ces deux concepts est significative, dès lors que le mot « prudence » est employé dans le sens fort — aujourd'hui dévalué, hélas — que lui donnèrent les maîtres philosophes et théologiens, précisément au cours de l'évolution doctrinale que nous invoquons. La prudence est la vertu par laquelle nous émettons, en vue de l'action, un jugement pratique, dans le discernement et l'équipement des éléments affectifs et intellectuels relatifs à notre conduite concrète. Jugement d'élection portant sur la vérité et la bonté de l'action, que prendra en relai la dictée de la conscience, ainsi introduite dans le jugement concret de l'acte humain. Il est possible, malgré cette coïncidence, que l'homme consciencieux ne soit pas un homme prudent.

En vérité, voix de la conscience et vertu de la prudence sont étroitement coordonnées, à ce point que l'accent mis sur l'une ou sur l'autre de ces ressources introduit deux conceptions différentes de la morale : les modernes, casuistes chrétiens ou philosophes rationalistes, exaltent la conscience; la théologie de saint Thomas situe l'éducation de la conscience dans l'exercice de la prudence. Entre l'ordre objectif universel et la subjectivité, la prudence ménage la place de la connaissance particulière du bien : principes généraux de

l'intelligence pratique et dispositions de l'appétit se conjoignent en celle-ci [46].

Ce que nous avons à souligner pour notre propos, c'est la suprême valeur d'une vertu qui a pour fonction spécifique d'incarner dans l'action singulière *hic et nunc* les principes de la loi éternelle : conjonction de la « sagesse » et de l'invention toujours neuve, conjonction de l'objectivité avec la plus intérieure subjectivité. Dans une sculpture d'une étonnante audace, au tombeau du dernier duc de Bretagne, à Nantes, Michel Colombe (en 1502-1507), représenta la Prudence, selon la tradition iconographique du moyen âge, dans un personnage à deux visages, l'un celui d'un homme d'âge mûr, pénétré de réflexion, l'autre celui d'une jeune femme, ouverte aux audaces. Parfaite image d'une vertu qui inscrit l'éternel dans le temps, là où les conjonctures imposent, au plus secret des décisions, une invention permanente. Sans doute est-ce là, dans la pensée médiévale, la plus belle pièce de son analyse de l'acte humain.

Dans la coulée de cette haute conception, nous pouvons voir, entre autres effets, comment est envisagé alors le rôle des « circons-

46. Cf. Th. DEMAN, *S. Thomas, Somme théologique, La prudence*, Paris, 1949. Renseignements techniques : Coordination de la prudence et de la conscience, p. 496-506; La conscience en régime de prudence, p. 507-514; Nécessité d'une restauration de la vertu de prudence, p. 514-523.

tances » dans la moralité des actes humains, et leur appréciation dans le jugement de prudence. Circulait dans les écoles une formule mnémotechnique qui, sous sa banalité, recueillait de précieuses observations :

Quia, quid, ubi, quibus auxiliis,

Cur, quomodo, quando.

Ce cliché, remontant aux chrétiens latins, qui énuméraient là les sept circonstances de l'*hypothesis* du rhétoriqueur, était passé par Augustin et Boèce pour parvenir au XIIIe siècle, au moment où le concile de Latran (1215), renouvelant l'appareil de la pénitence (cf. supra, § 1), prescrivait de rechercher *peccatoris et peccati circumstantias* (canon 21). En profondeur, c'était le procédé pour mettre en oeuvre les requêtes de la prudence qui veut conjoindre les normes générales et les réalités concrètes. Une fois de plus, c'était intérioriser, en les subjectivant, les préceptes objectifs de la loi. A mesure que s'affirme la conscience, à mesure que, d'autre part, par le progrès de la vie sociale, par la promotion des personnes, les situations deviennent plus complexes, plus obscures (géophysiques, psychosomatiques, culturelles, sociales, historiques), le jugement de conscience et la responsabilité personnelle requièrent une créativité beaucoup plus grande. La norme abstraite « Tu ne

tueras pas » garde sa valeur comme expression abstraite de la dignité humaine au sein des relations interpersonnelles; mais cette norme n'apprend rien à propos de situations complexes. Elle ne prouve pas la décision concrète de la conscience. La personnalité morale y gagne en profondeur et en richesse. Sans verser dans la morale dite de situation, on intériorise dans le sujet les éléments de l'action qui n'auraient été que des facteurs aggravants ou excusants dans une casuistique extérieure.

Il ne faudrait pas que la technique et la qualité de cette analyse rationnelle dissimulent la source vive et l'inspiration d'une pareille investigation : il s'agit bien d'une exigence évangélique, selon laquelle les préceptes de la Loi sont au service de la liberté de l'Esprit, dispositifs pour son intelligence et son accomplissement. La thèse abélardienne de l'intention, énoncée dans la primauté de l'amour pour décider de la qualité de nos actes, nous l'avons vu, rejoint la dialectique paulinienne de la « loi nouvelle », inscrite dans le coeur et non plus sur des tables de pierre : la grâce de l'Esprit, dans la foi au Christ (*Ep. aux Romains*; saint Augustin, *De spiritu et littera*). Dans sa contre-Réforme, la théologie moderne a dévitalisé ce ferment évangélique; il était expressément et communément professé au

moyen âge, tant chez les canonistes que chez les théologiens. *Dignior est lex privata* (= *quae instinctu Spiritus Sancti in corde scribitur*) *quam publica* (= *lex canonum*). C'est l'axiome attribué à Urbain II par Gratien, C. 19, q. 2, c. 2 (Friedberg, I, 839-840) [47]. Parmi les théologiens, il suffit de citer l'article de la *Somme*, Ia-IIae, q. 106, sur la loi nouvelle, dans laquelle toute obligation est transsubstantiée par la charité. C'est là, en dernière instance, que se fondent les droits de la conscience, la dignité de la personne humaine.

47. I. Th. ESCHMANN, Bonum commune melius est quam bonum unius. *Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin*, dans *Mediaeval Studies*, VI (1944), p. 62-120, où est étudié, p. 100-115, l'usage fait par saint Thomas du canon de Gratien. Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme*, Paris, 1950, p. 534-535, 625.

L'ASSENTIMENT DE LA FOI

S'il est un domaine où la conscience ait des droits, non seulement dans une « liberté de conscience » juridique, mais au plus intime du coeur, c'est bien dans le domaine théologal de la foi, acte de communion à la Parole de Dieu, dans la liberté de l'amour, dans la liberté de l'Esprit. Dans une humanité chrétienne où la conscience s'affirme en un nouvel éveil, à la faveur des contextes extérieurs et intérieurs, la théologie de la foi tend à observer et à situer le rôle du *sujet* dans sa croyance. Nous ne sommes donc pas surpris qu'Abélard soit une fois de plus un bon témoin, pour cette observation et cette analyse.

Est quippe fides existimatio *rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium.* Ainsi Abélard, au début de son *Introductio ad theologiam*, glose la définition scripturaire de la foi, *Heb.*, XI, 1 : *Fides est* argumentum *non apparentium.* On sait quelle vive opposition soulève cette définition de la foi par une *existimatio.* Guillaume de Saint-Thierry accusa Abélard de

subjectivisme, car l'*existimatio* implique la possibilité d'une mise en doute : c'est, selon le scepticisme des Académiciens, une « opinion », soumise à la discussion, à la dispute, à laquelle effectivement Abélard se livrait. Pour le cistercien, la foi se caractérise par la certitude absolue, une certitude émanant de son *objet*, en pleine science et joyeuse conscience [48].

On reconnaît là une opposition d'esprit qui, en tout temps, détermina deux familles d'esprits parmi les croyants. Mais, avant ce diagnostic général, c'est la position réelle d'Abélard qui est en cause. Les historiens sont aujourd'hui d'accord pour le disculper de subjectivisme. Avant même de recourir à l'ensemble de sa théologie, le vocabulaire lui-même détermine, avec le plus solide argument contre la traduction péjorative de Guillaume de Saint-Thierry, l'exacte opération par laquelle Abélard définit la qualité

48. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, 1, *PL*, 180, 249 : « Fides..., ait B. Augustinus, non conjectando vel opinando habetur in corde in quo est, ab eo cujus est, sed certa scientia acclamante conscientia. Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet, sive opiniones Academicorum sive aestimationes, ista quorum sententia est nihil credere, nihil scire, sed omnia aestimare ». D'où la *disputatio*, la mise en doute, en laquelle se complaît Abélard, « de omnibus amat putare, qui de omnibus vult disputare ».

Accusation identique chez saint Bernard, *Tractatus contra quaedam capitula errorum Petri Abaelardi*, III, 9, *PL*, 182, 1061-1062.

subjective de la foi. *Existimatio* : le terme relève du vocabulaire classique de la pratique des disciplines du *trivium*. Selon les méthodes de la rhétorique, qui fait de la créance l'effet d'un argument (le mot de *Heb.*, XI), croire, c'est avoir une certaine attitude d'esprit, attitude de l'*auditor*, l'un des deux acteurs de la dispute dialectique, à l'égard des propositions qu'on soumet à son accord (*Dialectica*, 272). La foi est liée à la persuasion, et donc à la *probatio* : non que la foi soit prouvée, c'est au contraire elle qui prouve qu'il y a des choses qui n'apparaissent pas. L'*existimatio* de la foi implique une prise de position en face de la réalité [49]. C'est ainsi par l'attitude mentale du sujet croyant qu'Abélard définit la foi, y compris pour la mise en question que comporte son « intelligence », dès que l'esprit a donné son consentement et au titre même de son consentement.

Les attaques des cisterciens contre Abélard et leur « objectivisme » dogmatique ne doivent pas masquer la très copieuse intelligence qu'eux-mêmes éprouvèrent et décrivirent par et dans leur expérience (subjective) de la foi. Le mot même, courant sous leur plume, d'*experientia, experiri*, traduit claire-

49. Nous résumons ici J. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1963, p. 25-27, 49.

ment le rôle du sujet, de son affectivité, de ses émotions, de ses états personnels, dans la connaissance de foi : *Hodie legimus in libro experientiae... hunc proprium experimentum... Audi expertum*, dit saint Bernard [50]. Et de Guillaume de Saint-Thierry on connaît les ferventes descriptions de l'interférence des processus affectifs et des processus cognitifs dans la connaissance transformante [51].

Quant aux maîtres scolastiques du XIIIe siècle, toute leur théologie de la foi, sans détriment pour son objectivité, trouve son axe dans l'analyse psychologique de l'esprit, qu'il s'agisse de l'assentiment initial, de la formulation dogmatique, de l'intelligence scientifique, de la haute perception mystique. C'est chacun des chapitres de leurs sommes qu'il faudrait lire un par un : tous les traits de cette connaissance divine sont radicalement conditionnés par les structures de l'esprit, intelligence et vouloir, et déjà sensibilité et imagination, liberté en définitive, en lequel elle s'incarne. Parfaite intériorité,

50. S. BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo 3, 1, *PL*, 183, 794.

51. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, 1, *PL*, 184, 506 : « In visione Dei, ubi solus amor operatur, nullo alio sensu cooperante, incomparabiliter dignius ac subtilius omni sensuum imaginatione, idem agit paritas amoris ac divinus affectus, suavius afficiens, fortiusque attrahens, et dulcius continens sentientem, totumque et mente et actu in Deum transfundens fideliter amantem, et confortans et conformans, et vivificans ad fruendum ».

devant laquelle certaines théologies récentes seront en retrait, jusque dans le vocabulaire.

Saint Thomas d'Aquin fonde ses analyses sur le principe général de la subjectivité de toute connaissance, principe auquel la connaissance de Dieu ne peut échapper. *Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* [52]. L'appréhension du croyant aura donc, sous ce rapport, la même coupe psychologique, les mêmes modalités, les mêmes développements, les mêmes faiblesses — hormis la possibilité d'erreur — que tout jugement humain; la lumière de la foi ne modifiera pas notre mécanisme conceptuel, nos procédés d'élaboration, de pénétration; et la formule dogmatique, venant préciser l'expression du donné révélé, sera comme tout énoncé humain, laborieusement obtenue par de multiples « compositions et divisions », par des analyses incessamment reprises, par de longues et patientes approches. Ainsi, dans ces traits humains, la foi, solidaire de l'humanité dans laquelle elle s'exprime, est soumise aux éveils de l'esprit, aux sursauts des consciences, aux conversions personnelles, aux diversités irréductibles des cultures, aux rythmes des civilisations.

52. S. THOMAS, *IIa-IIae*, qu. 1, art. 2.

L'AMOUR COURTOIS

Ce n'est pas sans complaisance que j'évoquerai, trop sommairement là encore, une dernière zone psychologique et spirituelle de l'éveil de la conscience et de l'expérience capiteuse de l'intériorité : je voudrais situer, dans cet ensemble culturel du XIIe siècle, la toute neuve richesse de l'amour courtois [53].

Il importe cependant, pour notre propos, de ne pas le spécialiser en son comportement propre. Sa manifestation, grand événement de l'histoire sociale et culturelle de l'Occident médiéval, ne peut être séparé de la conscience générale des valeurs de l'amour, qui est évi-

53. Me permettrai-je de situer mon propos dans la revendication que présenta récemment, dans sa thèse sur *La religion de Péguy*, Paris, 1965, P. DUPLOYÉ. En tête de son ouvrage, dans une introduction qui est un manifeste de méthode, il montre l'échec d'une théologie qui ignore l'« imaginaire », celui des lettres, des arts, de toute une civilisation, et se tient dans son abstraction conceptuelle, fort étrangère d'ailleurs aux genres littéraires de la Bible, sa source vive pourtant. Ici, l'amour et la poésie, dans la littérature courtoise, ne manquent pas d'être un matériau humain pour un beau chapitre de la théologie. Les théologiens n'y prêteront attention que pour enregistrer, dans les deux cents et quelques propositions condamnées dans le syllabus de 1277, le voisinage d'André le Chapelain avec son *Ars amandi* et du naturalisme aristotélicien, y compris celui de Thomas d'Aquin.

demment par excellence, le lieu de l'intériorité, de la personne, de la liberté. Je songe en particulier aux expériences et aux analyses de ce temps sur l'amitié, qui, sous la référence à Cicéron, seront intégrées à la théologie de l'amour divin [54].

Autant il serait incongru, littérairement, psychologiquement, religieusement, d'apparenter l'amour mystique de saint Bernard à l'amour courtois, autant peut-on reconnaître que le climat de ces deux expériences est sociologiquement homogène, sous des inspirations et sur des objets différents. Ici, je voudrais porter au compte des nouvelles sensibilités à l'amour — et des analyses philosophico-théologiques que ces sensibilités alimenteront — les expériences et les expressions de l'amour courtois.

Avec l'évolution de la féodalité et de sa chevalerie guerrière, dans les cours princières où l'on entretient désormais jongleurs et poètes et où se tiennent de brillantes assemblées, les chansons de geste et leur héroïsme épique font place aux raffinements psychologiques de la « courtoisie ». Les thèmes amoureux alimentent d'intrigues sentimentales et d'aventures merveilleuses une nou-

54. On sait qu'Aelred de Rievaulx a transféré à l'amour divin le traité de Cicéron, *De spirituali amicitia*, *PL*, 195, 659-702. Et saint Thomas mettra en oeuvre l'analyse cicéronienne de l'amitié pour définir la charité.

velle génération. C'est l'âge des troubadours. On en décèle difficilement les diverses sources d'inspiration; mais leur crédit rapide et contagieux, du midi au nord, dans une significative géographie de la culture, manifeste chez ses protagonistes prestigieux comme dans leur clientèle, de Guillaume d'Aquitaine à Eléonore de Poitiers et à Marie de Champagne, chez les Capétiens, les Plantagenets et autres châtelains, l'élan spontané des sensibilités et des imaginations.

On en connaît l'évolution, tant dans les formes littéraires et les souples vocabulaires que dans les comportements mentaux. Le roman, sous des formes diverses, supplantera la poésie, avec Chrétien de Troyes (*Yvain*, vers 1172-1175) et les romans idylliques (*Aucassin et Nicolette*, début XIIIe s.), et introduira bientôt le réalisme bourgeois à l'encontre d'une analyse aristocratique encline au merveilleux. Le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris (v. 1236) exploitera cette veine dans un symbolisme moralisant, Jusqu'à ce que Jean de Meung, quarante ans plus tard, double ce *Roman* d'une contre-conception cynique des illusions de la morale courtoise, et, nourri d'Aristote, analyse, lui, la physique sexuelle de la fécondité.

Curieux de reconnaître l'intériorisation dans ce développement à la fois homogène et varié des sensibilités, nous la voyons jouer

là où les spontanéités de l'amour, devenues conscientes dans un retour sur soi, tournent en un *ars amatoria*. Nous laissons donc en marge, malgré leur extrême grâce, le filon des « romans idylliques », comme les dénomme Mme Lot-Borodine [55], pour nous attacher aux oeuvres de la science courtoise. Là les puissances de l'amour sont soumises à une dialectique où les symboles eux-mêmes sont instruments de la logique, dans une double subtilité de l'amour. C'est déjà la « préciosité », avec une plus grande puissance dramatique.

C'est là que se fait le recours à l'antique *Ars amandi* d'Ovide, indéfiniment copié et relu, non point source productrice, pour une imitation; l'inspiration génuine est créatrice de ces consciences nouvelles de l'homme. C'est pour s'alimenter d'images et de rites qu'elle puise dans les thèmes antiques, les faisant passer de traité de galanterie à l'usage de débauchés en une ascèse vers l'amour pur de la Dame.

C'est ici la grande nouveauté, et le point où notre présente recherche se fixe avec complaisance, fût-ce devant d'assez troublantes ambiguïtés. L'amour pur [56], entendez

55. M. LOT-BORODINE, *Le roman idyllique au moyen âge*, Paris, 1913.

56. *Amour pur* : les théoriciens de l'amour, au XIIIe siècle, un Guiraut de Calanson (1200-1220), un Guilhem

l'expression : il s'agit d'un amour dont la passion ne s'amortit pas dans l'assouvissement sexuel. Ici l'amour est l'oeuvre de la *personne*, des personnes dans leur secret échange, dans leur présence ou plus encore leur absence, — et non l'oeuvre de la *nature*, la génitrice laissée au mariage charnel, opération de l'espèce, incompatible en définitive avec le pur amour. Marie de Champagne, présidant un tribunal d'amour de soixante dames, déclare en 1174, qu'entre mari et femme le véritable amour n'est pas possible. Aussi bien les mariages alors se faisaient non entre deux amoureux, mais pour la réunion de deux fiefs; oserait-on dire que c'est par une juste compensation que la femme retrouvait sa nature et sa puissance en accordant son coeur, sinon son corps, à l'élu qui lui jurait fidélité.

C'est dans la génération suivante, avec l'accès de la classe bourgeoise à la conscience

---

de Montanhagol (1233-1258) ont conceptualisé et classé les expériences de l'amour courtois, dans une division ternaire : amour *céleste*, amour *naturel* (les parents pour les enfants), amour *charnel*. L'amour *céleste*, dit encore amour *platonique*, « est d'une telle noblesse qu'au dessus du ciel il élève son royaume » : amour *pur*. André le Chapelain vulgarisera ces catégories : « amor purus, amor mixtus, amor per pecuniam acquisitus ». En sa pureté idéale, l'amour est un principe naturel de vertu, dit Guilhem M.; il est chasteté. Cf. *Les Troubadours, II. Le Trésor poétique de l'Occitanie*. Texte et traduction de R. NELLI et R. LAVAUD, Paris, 1966, p. 648-650, et morceaux choisis.

Sur un rapprochement abusif de cette division tripartite et des analyses de saint Bernard, cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 200-201, 211-215.

de ses besoins, avec un réalisme railleur et presque cynique, que prévaudra l'entreprise sexuelle sur les raffinements sentimentaux et le culte de la femme. Disjonction des fins du mariage, diraient les théologiens, dans leur langue augustinienne, qui sévira jusqu'à Vatican II. Jean de Meung, maître ès arts à la rue Saint-Jacques, nourri de naturalisme aristotélicien, sera le témoin de l'esprit nouveau [57]. Dame Nature, chez Alain de Lille, avait déjà enseigné qu'elle avait destiné Vénus au service de la propagation matérielle des vivants, *terrestrium animalium materiandae propagini Venerem destinavi, ut varias materias in rebus materiandis excudendo substerneret* [58]. L'*Ars amandi* d'André le Chapelain, bréviaire indéfiniment relu pendant un siècle, et ses nombreux émules, entremêlent, à doses variables, les deux conceptions, la courtoise et la cynique, non plus alors pour les cours princières, mais pour les habitués de Saint-Germain-des-Prés et du parvis Notre-Dame [59].

---

57. Cf. G. PARÉ, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Paris-Ottawa, 1941.

58. ALAIN DE LILLE, *De planctu Naturae*, *PL*, 210, 456.

59. ANDREAE CAPELLANI REGIS FRANCORUM *De amore libri tres. Text llati amb la traducció catalana del segle XIV. Introd. i notes*, par A. PAGÈS, Castelló de la Plana, 1930.

Sur le problème et les problèmes de cette oeuvre, citons seulement F. SCHLÖSSER, *Andreas Capellanus. Seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrh.* 2. Aufl., Bonn, 1962.

Mais la « courtoisie » avait d'abord recréé l'amour, en dissociant la possession et le désir, dépouillant le désir de son agressivité et se présentant comme un hommage à la beauté et à la vertu. La dialectique des symboles parvenait à exprimer « l'inextricable labyrinthe », comme dit encore Dame Nature d'Alain de Lille [60], et à déterminer les jeux de ce long apprentissage, dont l'ascèse préparait un mystique épanouissement, « la mystique de l'amour profane », comme dit Mme Lot-Borodine [61]. Ainsi le bois vert qui fume en brûlant, mais que la flamme finit par consumer tout, selon l'image d'Hugues de Saint-Victor. Parfait exercice d'intériorisation, jusque dans la possession de soi. « De courtoisie peut se vanter celui qui sait bien garder mesure » dit Marcabru.

Sur la double tradition de l'amour courtois, R. STONE, *Les arts d'aimer dans la littérature française au XIIIe siècle*, Paris, 1956.

60. ALAIN DE LILLE, *De planctu Naturae*, *PL*, 210, 455. Alain est un bon témoin de cette « scolastique » amoureuse, et il décrit les aspects antithétiques de l'amour dans l'une de ses grandes strophes (*ibid.*) :

Pax odio, fraudique fides, spes juncta timori,
Est amor, et mistus cum ratione furor,
Naufragium dulce, pondus leve, grata Charybdis,
Incolumis languor, et satiata fames.
Esuries sitiens, sitis ebria, falsa voluptas,
Tristities laeta, gaudia plena malis
Dulce malum, mala dulcedo...

Le Roman de la Rose reprendra presque littéralement ce morceau, v. 4910.

61. M. LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, 1961.

Innombrables découvertes, dit E. Gilson, présentant les analyses de Mme Lot-Borodine : « Ce furent là des inventions de portée incalculable dans l'histoire de la civilisation occidentale, et leurs conséquences affectent encore aujourd'hui nos modes de penser, de sentir et d'agir, à tel point qu'un tableau du passé qui les néglige risque de laisser perdre la substance même de l'homme d'autrefois » [62].

Une fois de plus, Abélard sera notre héraut, non seulement par l'expérience dramatique de ses amours, mais parce que, tel un troubadour, il composa pour Héloïse des poèmes d'amour, chantés un peu partout vers les années 1130. Ils sont perdus, hélas. Consolons-nous en lisant l'éloge qu'en fit son amante. « Vous avez, entre tous, deux talents faits pour séduire dès l'abord le coeur de toutes les femmes : le talent des poètes et celui du chanteur. Je ne sache pas que jamais philosophe les ait possédés au même degré. C'est grâce à ces dons que, pour vous délasser de vos travaux philosophiques, vous avez composé tant de vers et de chants d'amour qui, partout répétés, à cause de la grâce sans égale de la poésie et de la musique, tenaient incessamment votre nom sur les lèvres de tout le monde; la douceur seule de la mélo-

62. M. LOT-BORODINE, *op. cit.*, p. VIII.

die empêchait les ignorants eux-mêmes de les oublier. C'était là surtout ce qui faisait soupirer pour vous le coeur des femmes. Et ces dons célébrant en très grande partie nos amours, ne tardèrent pas à répandre mon nom en maints pays, et à rendre plus vives bien des jalousies de femmes » [63].

63. Première lettre d'Héloïse à Abélard, trad. de R. PERNOUD, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1968, p. 297, *PL*, 178, 185-186.

Au terme de cette évocation, il faudrait, selon notre méthode multidisciplinaire, ressaisir « ce vaste enchaînement » (A. Comte) en lequel nous aurions l'intelligence de chacun des éléments dans l'évolution économico-culturelle. Il est manifeste que l'organisation des corporations comme communautés de travail, l'émancipation des Communes, l'essor des Universités, furent les effets homogènes d'une extraordinaire prise de conscience, qui transforma les relations humaines, au bénéfice de la promotion des personnes, dans leur responsabilité et leur liberté, dans leur intériorité.

A elle seule, la contestation du serment (féodal), vrai sacrement de la vie collective depuis quatre siècles, manifeste la violence — la violence évangélique — de ces opérations. S'y substitue, dans l'émancipation des consciences, un engagement horizontal dans des communautés nouvelles, au titre de la « fraternité », car la fraternité est le lieu de la liberté, et, si besoin est, de la libération, et donc de la personnalisation. Le réveil de l'Evangile fut le ferment de cette évolution.

Ni Abélard, ni Héloïse, ni saint Bernard, ni saint Thomas d'Aquin, ne furent des inspirés, soudain tombés du ciel et livrés à leur charisme : ils étaient saisis dans les conditionnements socio-culturels de toute part enveloppant et engendrant. Mais, loin de réduire leur inspiration, leur génie, leur charisme, ces conditionnements furent le terrain de leur genèse et de leur fécondité. *L'éveil de la conscience* — dans la civilisation occidentale dont nous sommes les héritiers jusque dans nos plus actuels problèmes — fut l'effet de cette admirable convergence des phénomènes de civilisation, dans de hauts esprits et de spirituels amoureux qui le firent advenir dans une très grande histoire.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 9

Abélard — le premier homme moderne . . 17

Cîteaux et Saint-Victor — l'intériorité de l'amour 33

Le socratisme chrétien 41

La psychologie des actes humains 47

L'assentiment de la foi 63

L'amour courtois 69

Conclusion 79

8 FEV 1971

PHILOSOPHIE-40

Imp. RICHELIEU Ltée

IMPRIMÉ AU CANADA

UNIVERSITE DE MONTREAL L.S.H.
3 1225 00349 3281

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIE – PHILOSOPHIE

DATE DE RETOUR

Veuillez rapporter ce volume avant ou à la dernière date ci-dessous indiquée.

26 MAI 1983		01 AVR. 1994	
27 OCT. 1983		28 AVR. 1994	
08 NOV. 1983	L.S.H.	19 DEC 1994	
23 NOV. 1983		7 AOUT 1996	
11 AVR. 1984		12 OCT. 1996	
06 JUIN 1985			
16 AVR 1990			
2 MAI 1990			
L.S.H. 21 MAR 1991			

No 16 – "Bibliofiches"